

文武天皇「述懐」詩に見られる無為と文治の理念
——古代日本漢文学史における当該詩の位置づけ——

梁 奕華

The Concept of “Non-Action” (Mui) and “Civilian Rule” (Bunji) in the *Jyukkai*
Written by Emperor Monmu: The Position of the *Jyukkai* in Ancient Japanese
Classical Chinese Literature History

LIANG Yihua

Abstract

Emperor Monmu is the only Japanese Emperor whose classical Chinese poems are recorded in the *Kaifuso*, and these poems have long attracted scholarly attention. Among the three poems recorded in the *Kaifuso*, the poem titled *Jyukkai* is most illustrative of Emperor Monmu's philosophy. Emperor Monmu, who received political thought from China, can be seen describing the style of an ideal emperor in this poem. It is understood that political thought from China mainly on the principle of virtue (Tokuji, 徳治) is reflected in this poem. Thus conventional studies put emphasis on how virtue (Tokuji, 徳治) is portrayed in the poem. However, in addition to the principle of virtue (Tokuji, 徳治), the concepts of “non-action” (Mui, 無為) and “civilian rule” (Bunji, 文治) also manifest prominently in this poem. This study examines how the political concepts of non-action and civilian rule are expressed in this poem, and reevaluates the position of this poem in the history of ancient Japanese classical Chinese literature.



目次

はじめに

一、「垂裳」の意味すること

二、「三絶務」と「臨短章」

三、無為と文治の理念

四、文武朝における無為と文治の受容
おわりに

はじめに

五言。述懐。一首。〔懷風藻〕16

年雖足戴冕、
智不敢垂裳。

朕常夙夜念、
何以拙心匡。

猶不師往古、
何救元首望。

然母三絶務、
且欲臨短章。

然るに三絶の務母く、
且く短章に臨まむと欲す。

何ぞ元首の望みを救はむ。

猶往古を師とせざれば、
何を以て拙心を匡さむ、と。

何ぞ元首の望みを救はむ。

然るに三絶の務母く、
且く短章に臨まむと欲す。

右は『懷風藻』所収の文武天皇の「述懐」詩である。文武天皇は『懷風藻』に詩作が収録されている唯一の天皇であり、その漢詩は従来注目されている。収録された三首のなかで、「述懐」と題された本詩は、その思想を知るうえで重要な一首と思われる。

詩の第一・二句では自分の智慧が足りないと言い、第三句から第六句までは「拙心」を正し、昔の聖賢を師とすべきと述べており、その中に内省的で謙虚な態度が窺える。そのために、この詩は文武天皇が

大陸から政治思想を受容しながら理想的な帝王のあり方を述べた作品とされ、これまでの研究の重点は、謙虚な天子像の表出、または徳治主義を中心とした大陸からの政治思想の受容というところに置かれてきた。しかし、よく吟味すれば、徳治思想のみならず、大陸からの無為と文治の政治思想もこの詩に表れているのではないかと思われる。冒頭の「垂裳」という言葉に〈無為の治〉という理想的な統治形態への憧憬が表わされる一方、末尾の二句では、「漢籍の修学はひとまずおいて、しばらく詩でも作ろう」とあり、文武天皇が詩文を愛重する姿勢が窺えるのではないか。

この述懐詩に、徳治主義以外の政治思想が如何に表現されているか。その問題を解明するために、本稿では、従来の解釈を踏まえながら、今まで明らかにされていなかった文武天皇の表現意図をより明白にし、この述懐詩の再解読を試みる。さらに、現存している最古の天皇の御製として、この述懐詩を日本漢文学史上において、如何に位置づけるべきかという問題も考え直してみたい。

一、「垂裳」の意味すること

文武天皇は詩の冒頭で、自分の「智」がまだ「垂裳」できるほどになっていないと述べている。「垂裳」は「垂衣裳」とも言い、『易経』「繫辞下」にある「黄帝堯舜垂衣裳而天下治。蓋取諸乾坤」を出典としており、後述するように、中国の古典解釈では一般的に無為の形容と理解されている。ところが、杉本注以外の先行注釈はみな「垂裳」を無為の形容として解釈していない。「垂裳」を女后が朝政を聴くことをさす「垂簾」の対照として、天子が「朝政を聴く」「天下の政務を執る」とことと解釈する注が多い。たとえ小島注のように、原典を『易経』と明確に挙げても、単に「垂裳」を「善政を行い、天下太平の形容」とし、〈無為〉と結び付けるような解釈はしていない。そこで、「垂裳」の意味を確認してみたい。

まず、『易経』の該当句は、黄帝・堯・舜という上古の三聖帝は、

衣服をからげて奔走する必要もなく、悠然と構えて長衣の裾を垂れさげたまま天下が治まったが、それができるのは乾坤＝自然の変化に法っているからだ、という意味である。この中に、「衣裳を垂れて天下治まる」ことができるのは「乾坤に取る」ためである、という因果関係が含まれている。「乾坤」はそれぞれ天と地を代表して、合わせて自然をさしており、「取」諸乾坤は自然に法って政治を行うことを意味している。それは、老子の唱える「人法地、地法天、天法道、道法自然」（『老子』「象元」）、すなわち人の究極的に法るべき対象は道であり、自然であるという考えにも一致している。同時に、「道常無為、而無不為。侯王若能守、万物将自化」（『老子』「為政」とあるように、道は常に無為だが、あらゆることを成し遂げているので、道を体して無為の政治を行えば、天下の万物が自ずから化し、天下が太平に治まる。つまり、道は自然に法り、また無為であるがゆえ、道・自然に法る政治は無為政治そのものである。三聖帝が衣裳を垂れたままで天下を太平に治めることができたのは、自然に法り、無為政治を行ったからである。そのために、「垂衣裳」は無為の形容と見なせる^四。

現に、王充は『論衡』で「易曰、黄帝堯舜垂衣裳而天下治。垂衣裳者、垂拱無為也」（『自然』）と、「垂衣裳」を明白に「無為」の様と解釈している。劉向も『新序』で「王者勞於求人、佚於得賢。舜拳衆賢在位、垂衣裳恭己無為而天下治」（『雜事三』）と、「垂衣裳」を「恭己」「無為」と並べている。このほか、「帝德治区宇、垂衣彰太平」（梁元帝「和劉尚書侍五明集」）、「無為稱於草鳥、至治表於垂衣」（徐陵「勸進梁元帝表」）、「垂衣天下治、端拱車書同」（唐太宗「重幸武功」）など、後世の詩文においても同様である。

実際、古代中国においては、〈無為の治〉は一家の主張にとどまらず、学統の枠を超えて最も理想的な統治形態とされていたのである^五。「無為」と言えば、「無為を為せば、則ち治まらざる無し」（『安民』）、「無為にして為さざる無し。天下を取るは常に無事を以てす」（『忘知』）等々

の『老子』の言が想起されるが、実は道家のみならず、「無為」という言葉は先秦から諸家の論述において多岐にわたって使用されている。例えば、『論語』には「子曰く、無為にして治まる者は、其れ舜か」（『衛霊公』）、「荀子」には「為さずして成り、求めずして得。夫れ是を之れ天職と謂ふ」（『天論』）、「韓非子」には「為す無く思ふ無く、虚を為すを貴ぶ所以は、其の意の制せらるる所無きを謂ふなり」（『解老』）と見え、自己修養や国内統治などの面において、〈無為〉は多様に論及されている。

〈無為〉という概念は、儒家の唱える〈仁〉や〈義〉などのような一家が独占するものとは異なり、〈道〉のような諸家によって共有され、まちまちに解釈されているものである^六。古代中国思想における二つの中核的な存在とも言える儒家と道家との二家^七でいうと、道家は前掲「道常無為、而無不為」とあるように、「無為」を宇宙観（世界観）として、またその宇宙観を治国に用いて、一切作為をしないことを主張している。それに対して、前掲『論語』「衛霊公」にあるように、儒家も上古の聖人の治世を〈無為の治〉そのものとし、それを最も理想的な政治的在り方としているが、その実現方途においては、天子が徳治を行ったり、適材を適所に置いたりするような有為の手段によって〈無為の治〉を実現すると主張している。先秦の諸家は、〈無為〉への理解を異にしているとは言え、〈無為〉を最も理想的な統治形態として尊ぶという点では、軌を一にしているのである^八。

その後、漢初においては、秦の過酷な政治を矯正するために漢王朝が無為の政治を行い、諸家はそれを盛んに論じて、互いの説を吸収しながら、〈無為〉の内容をより充実させた^九。その中で、黄老学派は老家の思想を基本としながら、儒・法などの諸家から〈無為〉の理論を集合し、〈有為〉と〈無為〉との相対的な差異を超えたより高次の〈無為〉を発見した^{一〇}。先秦の道家思想では、いっさいの有為を排除するのだが、黄老学派は、自然にしたがった行動はいわゆる〈有為〉ではなくて〈無為〉だと主張する^{一一}。より高次の〈無為〉は、〈有為〉を排除するものではなく、〈有為〉をも含むというのである。黄老学派

はさらに、諸家の理論を咀嚼吸収した上で、「因道法天」「因人成事」「君徳無為」「君逸臣勞」などの具体的な理念を〈無為の治〉の系譜の中に入れた。そこで、政治思想としての〈無為の治〉は空想的思想から脱却し、理論的基盤をもった統治形態へと変容した^{三〇}。他方、ほかの学派も黄老の論説を取り入れて、〈無為〉の理論を大いに発展させていた^{三一}。例えば、後に国教化される儒家の言論を取り上げて言えば、「漢一代の思想界の開祖」^{三二}と称される陸賈の『新語』には、「無為」の篇が置かれて、「道莫^レ大^ニ於^ニ無^ニ為^ニ」、行莫^レ大^ニ於^ニ謹^ニ敬^ニ。昔舜治^ニ天下^一也、彈^ニ五絃之琴^一、歌^ニ南風之詩^一、寂若^ニ無^ニ治^ニ國之意^一、漠若^ニ無^ニ憂^ニ民之心^一。周公制^ニ作^ニ札^ニ樂^一、郊^ニ天^ニ地^一、望^ニ山^ニ川^一、師旅不^レ設、刑格法懸、而四海之内、奉供來臻、越裳之君、重訳來朝。故無^ニ為^ニ者^ニ乃^ニ有^ニ為^ニ也^一」と見え、儒家が従来唱えてきた〈道德〉〈仁義〉を基盤として〈無為〉を説き、礼樂や法制などの〈有為〉・〈人為〉を以て〈無為の治〉を実現すると論じている^{一五}。

かくの如く、〈有為〉と〈無為〉との対立が解消されることによつて、より高次の〈無為〉は発見された。その後、〈無為〉は治國術・帝王術として、後世では融通無碍に用いられるようになり、〈無為の治〉も最も理想的な統治形態として近代まで揺るぎない地位を保持し続けていたのである^{一六}。

以上、中国政治思想史上における〈無為の治〉の位置付けを思想史研究の成果を通して確認してきたが、「垂裳」は疑いなく〈無為の治〉を意味している。文武天皇の述懐詩における冒頭の二句は、「年齢は天子の冠を戴くに足りるようになったが、智慧はまだ衣裳を垂らして無為にして天下を太平に治めるほどになっていない」という解すべきであろう。さらに、「垂裳」という言葉から、文武天皇は〈無為の治〉を一種の理想的な統治形態と見なしていたのではないかと思われる。

律令制の建設が開始されてから、為政者にとっては律令制を支える中国の政治思想を修得することが必須となり、皇子たちも中国の政治思想に基づく帝王学の教育を受けなければならない。皇子の帝王学教育にかかわるグループ、いわゆる「皇子文化圏」というような存在は

大友皇子や大津皇子の時からすでにあったと考えられる^{一七}。例えば、『懷風藻』の大友皇子伝に「広延^二学士沙宅紹明・塔本春初・吉太尚・許率母・木素貴子等^一、以為^二賓客^一」と見え、皇子が百濟からの学士たちを賓客として遇していることが記されている。この記述によれば、律令国家の建設を目指す天智朝においては、皇子が百濟からの亡命貴族の力を借りて、中国の政治制度や文化歴史を学んでいたことは想像に難くない。辰巳正明氏も、この記述に注目し、「皇太子は、中国の新しい政治や制度に関する学問、儒教思想に関する学問、兵法に関する学問など、広く帝王学を学んだ筈である」と、皇子が帝王学の教育を受ける状況を論じている^{一八}。中国では、〈無為の治〉が最も理想的な統治形態と見なされ、〈無為〉の政治も帝王学の中で極めて重要な内容とされていたので^{一九}、これを学んだ皇子たちも当然〈無為〉の治國術についてそれ相当地に理解把握をしていたと考えられる。

特に文武天皇の場合、わずか十五歳の若さで即位したことは当時においては異例であった。政治的経験の不足を補い、皇孫として諸叔父（文武天皇の皇子）よりも卓越していることを示すには、律令制に関連する政治知識が必要とされた。それゆえ、文武天皇は七歳の時（六八九年）に父親の草壁皇子が世を去った後に、皇位後継者の一人として祖母の持統天皇の支持のもとで、中国政治思想に基づく帝王学の教育を受け始めたのである^{二〇}。前掲『易経』は後に大宝の学令によつて大学寮の教科書に指定されているほどであるから、文武天皇はむろん皇太子の時からそれらを熟読したはずであり、その中に述べられた〈無為〉の治國術に関する論述も当然学んでいたと考えられる。幼少の時から中国の帝王学の教育を受けた文武天皇は、中国政治思想史上における〈無為の治〉の位置付けを認識していたことが容易に想像できよう。

また、文武朝は、大宝律令の完成、遣唐使の派遣再開などにより、中国を手本とする政治体制の建設が強力に推進され、日本が律令国家として出発した時代である。新たな国家の元首となった文武天皇は、律令制の手本である唐王朝の氣風に強い関心を持っていたはずであ

る^三。実際、李氏王室が老子と同姓という特殊事情のゆえ、唐王朝は道家の思想を殊に尊び、〈無為の治〉に対しても大いに推奨していたのである^三。特に太宗朝では、君臣がともに〈無為の治〉に対してある種の渴仰を抱くに至ったと言っても過言ではない。

そのような渴仰はまず、太宗朝君臣の文言から端的に現れている。

例えば、任官のことについて、太宗は「致^レ理之本、惟在^三於審量^レ才授^レ職、務省^三官員^一。……当須^三更併省^三官員^一、使^一得^三各當^レ所^レ任、則無^レ為^レ而理^レ矣」(『貞觀政要』「擇官」)と述べ、国を治めるには官吏の選択と任用が重要で、適材を適所に配置すべきだという理念と方法を説いているが、ここで看過できないのは、そのような任官の理念と方法が、最終には〈無為〉に到達することを理想とするのだという点である。また、貞觀二十二年には絶え間ない戦火に宮殿造営のための賦役が重なり、民の生活は困窮の最中にあったが、太宗の寵妃である徐恵は、「伏して願はくは、志を抑へ心を裁^さし、終を慎み始を成し、輕過を削り以て重徳を添^そへ、今を擇び以て前非を替^かてんことを」(同書「征伐」と、征伐と營造を控えめにすることを太宗に諫止した。徐恵が太宗に諫める時に持ち出したのは、まさしく「為^レ治之本、貴^レ在^三無^レ為^一」という無為の政治理念であった。后宫の一介の女流さえもそのような認識を持っていることが分かり、太宗朝における〈無為の治〉を尊ぶ気風の一斑が窺えよう。実際、右にあげたような文言は、太宗の治国術を語る『貞觀政要』の中に枚挙にいとまがない^三。それらの文言の中では、如何なる政治にせよ〈無為〉の実現が最終の目標とされており、あらゆる政治の中で〈無為の治〉が觀念の上で最も上位とされていたことがはっきりと見て取れよう。

また、太宗朝君臣は〈無為の治〉への渴仰を詩にも詠み込んでいる。例えば、

・恭^レ己臨^三四極^一、垂^レ衣馭^三八荒^一。(太宗「元日」)
 ・端^レ辰朝^三四岳^一、無^レ為^三任^三百司^一。(太宗「幸^三武功慶善宮^一」)
 ・垂^レ衣凝^三庶績^一、端^レ拱鑄^三群生^一。(許敬宗「奉^下和行^上經破^三薛

挙^三戰地^上、応制^一」

・大君端^レ辰暇、睿賞狎^三林泉^一。(杜正倫「玄武門侍宴」)
 ・皇猷被^三寰宇^一、端^レ辰属^三元辰^一。(楊師道「奉^三和正日臨朝^一」
 詔)

などは、特に顕著な例と言えよう。むろん、これらの表現にはある種の常套句としての定型化の傾向は認められるが、その背景には、〈無為の治〉への渴仰があったと考えて大過ない。換言すれば、太宗朝の君臣がともに〈無為の治〉を最も理想的な統治形態として追求する思いがあったからこそ、これらの表現のパターン化が促されたのである。

小島憲之氏によると、太宗朝君臣の唱和詩を集めた『翰林学士集』や太宗の別集『太宗文皇帝集』などは、近江朝から夙に将来された^{二四}。

文武天皇はそれらの詩文から、無為への憧憬を察したと考えても差し支えあるまい。また、太宗朝君臣の文言を集中的に記録している『貞觀政要』は、文武朝に伝来されたとは考えられない^{二五}が、同じく太宗の言動を記録し、太宗在位中に編纂された『太宗実録』などの実録の類は既に渡来したと推測できる^{二六}。さらに、太宗崩御の五十数年後、武后朝末期から中宗朝初期までの間に、太宗を明君として理想化する気運が生まれたが^{二七}、その時期はちょうど文武朝に当たる。武后朝のことは慶雲元年(七〇四)に帰朝した第七回の遣唐使によって確実に伝わり^{二八}、それ以前、唐の情報も新羅を経由してもたらされていたと推測されている^{二九}。したがって、太宗朝における〈無為の治〉への渴仰は文武朝に伝わっていても不思議ではない。

文武天皇は太宗朝の気運から影響を受けて、無為に対してもある種の憧憬を持つようになったと考えてもよいだろう。「垂裳」という言葉を選んだことは決して偶然ではなく、文武天皇が天皇として理想的な統治形態に憧れて、〈無為の治〉を目指す抱負を持っていたことの表れであると考えられる。

二、「三絶務」と「臨短章」

文武天皇が詩の冒頭で垂裳の治を目指す政治理想を示したとしたら、それを目指すには何を為すべきかという、以下の六句をこの問題に對する回答として見てよからう。

第三・四句では如何にして自分の稚拙な心を匡し得るかを早朝から夜遅くまで考えることを述べ、第五・六句では昔の聖賢を師とすべきだと反省している。それらをするのはすべて、智慧が「垂裳」できるほどになるためだと考えられる。第六句でいう「元首の望」もほかではなく、「垂裳」の政治理想を指している。前述したように、この四句では天子としての内省的で謙虚な姿勢が窺え、徳治主義的な考えが含まれている。このような姿勢と考えは、いち早く大友皇子の「述懐」(『懷風藻』2) 詩にも見られ、「羞無^二監撫術^一、安能臨^二四海^一」と、謙遜と自省などの将来天子として持つべき品格を示している。

実際、そのような君主として謙遜や自省などの徳を持つべきだという徳治の理念は、〈無為の治〉の系譜の中にも含まれている^{三〇}。それはすでに『論語』に「子曰、無為而治者、其舜與。夫何為哉。恭^レ己、正南面而已矣」(『衛靈公』)と見え、舜が無為にして天下を太平に治めることができたのは、南に向き天子の位に就いて自分の行いを恭ん^レでいたからであるという。〈無為の治〉の構図の中で、徳治は天子の自己抑制論として、きわめて重要な一部である^{三一}。それは歴代の思想家や政治家によって重要視されて論じられていた^{三二}。この四句は、徳治によって無為を実現するような理念の表れとも言える。

だが、上記の徳治主義的な考え方のほか、文武天皇は最後の二句でもう一つの理念を示している。ここではこの二句に注目する。

第七・八句は「然るに三絶の務母く、且く短章に臨まむと欲す」である。第七句の「三絶務」はいうまでもなく、孔子が竹簡を綴じた革の紐が三回切れたほど、非常に努力して『易経』を繰り返し読んでいたという、「韋編三絶」(『史記』「孔子世家」)の典故を踏まえた表現であり、非常に努力して学問に励むという意味である。また、第

八句の「短章」という言葉は、先行諸注の解釈通り、一般的には「頌酒雖^二短章^一、深衷自^レ此見」(顔延之「五君詠・劉參軍」『文選』卷二十一)とあるように、短い詩文をいい、ここではこの述懐詩のことをさしている。

この二句は一読して、「母」の字を「なかれ」の意とし、「三絶務」を否定して「臨短章」を提唱すると理解してしまうかもしれないが、実はそういう主張をすることではない。先行諸注の解釈通り、「母」は「なかれ」の意ではなく、「無」に通じて、「ない」の意味である。「三絶務母し」とは、「韋編三絶」ほどの勤勉はまだない、という意味である。

また、この二句は「然」の字によって始まる。「然」は逆接を表すが、必ずしも否定を表すわけではない。「そうではあるが」と、前六句を引き継ぎながら「三絶務」を引き出している。前六句は、垂裳の治に到達するために拙心を匡して古代の賢人を師とするという内容である。それを受けて、「三絶務」は、「垂裳」の治という「元首の望」を叶えるために、努力を怠らずに「古往」の賢人の優れた政治思想や治国方法を勉強することを指している。そして、「且」はしばらく、ある行動や状態をわずかな間に中断するさまをいうのである。「三絶務」を続ける途中、そのわずかな間だけ、「臨短章」の行動をはさむという意味で、決して「三絶務」を否定する意味ではない。さらに、「且」の字の中に「まあとりあえず」というニュアンスが含まれており、「三絶の務めはともあれ、まあとりあえず短章を作ろう」と、「臨短章」という行動へと移る時に、まだ「三絶務」を心に念じていると読めよう。そうすると、最後の二句は、「智慧が「垂裳」できるほどになるため」(孔子のように竹簡を綴じた革の紐が三回切れたほど非常に努力して、古代の賢人の治国方法を勉強しなければならないが、今それほどの努力勤勉さは朕にはまだなく、まあとりあえず詩でも作ろう、という意味である。

この二句では「三絶務母し」などというため、先行注釈ではそれを謙遜の詞として理解する解釈が多い^{三三}。ただ、ここでは「三絶務」及び「臨短章」という二つの言葉の真意こそ注目に値すると考えている。

まず、前述したように、「三絶務」は、前文を引き継いで、「垂裳」の実現のために政治思想や治国の方法を、努力を怠らずに修得することという。文武天皇から見れば、学問に励むことはあくまでも垂裳の治に到達するための行いだと言える。律令体制を積極的に導入していた当時の天皇にとっては、大陸からの政治思想に基づく治国術の学習は何よりも重要な政治課題である。大陸では、「無為」の思想が様々な政治思想の総括として最上の治国術とされている^{三四}ので、その修得は最も肝要だと言っても過言ではない。それゆえに、「無為」思想の理解と把握は学問の最も重要な内容だと言える。

また、「臨短章」についてだが、土佐秀里氏^{三五}の指摘によれば、「短章」は当該の述懐詩のみならず、漢詩一般に対する言及と見なせるという。つまり、「臨短章」は漢詩の創作過程一般を指していると理解できよう。前述したように、「臨短章」は「三絶務」に努める間の一時的な行動である。ただ、漢詩創作は一過性とはいえ、「三絶務」を成就するための勉学と背馳するものではない。むしろ、勉学と同様に、「垂裳」の智慧を身につけるための所為であり、「無為の治」を目指す天子にふさわしい営みである。つまり、漢詩創作は、読書勉学と同等の意義が付与されており、文武天皇は詩文創作を勉学の一環として「無為の治」を実現するための手段と見なしているのである。

この末尾の二句においては、「三絶務」と「臨短章」はそれぞれ、読書勉学（学問を治めること）と作詩作文（文学を創作すること）とを指しており、両者とも「垂裳」の治を目指すための所為である。そこには、「無為の治」に到達するために、学問を治めたり、詩文を作ったりするという文的な営み、いわゆる「文治」を行う、という理念が含まれていると考えられる。第三句から第六句までの四句で述べた徳治主義的な内容とは違い、末尾の二句で示したのは「文治」の理念である。

三、無為と文治の理念

そのような、文治によって「無為の治」を実現するという理念は、文武天皇に特有のものではなく、中国から受容したものだと考えられる。前述したように、「無為」の理念は諸家の解釈によってその内容が多様になったが、文治主義もその重要な要素として含まれている。

文治はむろん、礼楽・制度・法令によって世を治めることである。先秦諸家のうち、文治を最も尊重したのは儒家であり、排斥したのは道家である^{三六}。それは、「文」という語の意味の核心部に人為性があるからではないかと考えられる。礼楽・制度・法令などはすべて人間が作り出したものであり、「文」の字はさまざまな意味で用いられているが、人間が作り出したものの素晴らしさ・優秀さをその核心的な意味としている。

先秦の道家では、老子の「絶学無憂」(『老子』「異俗」)、莊子の「滅文章、散五采」(『莊子』「胠篋」)とあるように、学問や修養や文飾などは、自然に対抗する人為的なものとして排斥されていたのである。ところが、漢初の黄老学派の代表作である『淮南子』は、学問修養などが自然の道に反するものではなく、自然の働きを助長するものとして肯定しており、人為を排除する無為自然を越えて人為を包容する有為自然こそ真の自然だと主張している^{三七}。そのような真の自然はより高次の「無為」には通底し、より高次の「無為」は真の自然に法るのである。そうすると、儒家の唱える「文治」も自然に「無為の治」の系譜に含まれるようになっていく。第二節で挙げた陸賈の『新語』に述べてある、礼楽や法制などの人為の文治によって「無為の治」を実現するような論説が現れた所以である。ただし、「文治」と「無為」との結びつきは、漢初からではなく、儒家内部ではいち早く『論語』にはその萌芽が見えている。

子曰、大哉、堯之為^レ君也。巍巍乎、唯天為^レ大、唯堯則^レ之。蕩蕩乎、民無^二能名^一焉。巍巍乎其有^二成功^一也、煥乎、其有^二文

章「論語」「泰伯」

右にあげた『論語』「泰伯」の一章は、堯の無為の政治を賛美する内容である。「巍巍乎として、唯天を大なりと為す。唯堯之に則る」という句は一般的に、堯が天に則って無為の政治を行うことを表現する文言と解釈されている^三。その上で、「無為の治」を実現した堯はその「文章」が煥乎として立派でかがやく、と孔子が語っている。ここでは「煥乎として其れ文章有り」という句に注目したい。

この句について、何晏注では、「煥、明也。其立文垂制、又著明」とし、堯が礼楽制度を作り、その文化が栄えて美しくてかがやくことと解釈されている。「文章」は、立派な礼楽制度などの文化的な美しさをいう。この章では、無為と礼楽制度の経営、いわゆる文化の営み、文治との関係が示されている。つまり、無為の政治を行うことで文化が繁栄し、文化の繁栄は〈無為の治〉の成果である、という関係である。政治上の成功と文化上の繁栄とが比例するものであり、文化の繁栄は〈無為の治〉を実現したかどうかを評価する一つの基準となり、逆に〈無為の治〉を実現するにも文的な営みが必須とされるのである。

同様な理念は『易経』にも見られる。「賁」卦の彖伝に「観乎天文、以察時變、觀乎人文、以化成天下」という句が見え、「文選」序にも引用されている。「人文」の語句について、王弼は「解人之文、則化成可為也」と、孔穎達は「言聖人觀察人文、則詩書礼楽之謂也」^四と、これら二つの注を施した。これらの注によれば、「人文」は「詩書礼楽」、人の創った文化をいい、『論語』「泰伯」の「文章」と同じ意味である。「人文」(人の〈文〉)は天下の万民を薫陶して「化」する機能を持っている。それゆえ、〈文〉を以て最上の治世である〈無為の治〉を実現することが可能である。かくして、文治の理念が生まれ、天子も士大夫もこの人文の發揚に努めなければならぬようになっている。

このような無為と文治との関係に基づく帝王術を明確に打ち出したのは、唐の太宗であった。太宗は『帝範』の「崇文」に二者の関係に

ついて次のように論じている。

宏風導俗、莫尚於文。敷教訓人、莫善於学。因文而隆道、假学以光身。不臨深溪、不知地之厚。不遊文翰、不識智之源。(中略)是以建明堂、立辟雍、博覽百家、精研六藝、端拱而知天下、無為而鑑古今。

ここでは、学問を修めて、文芸を精研することによって、古今を知り、無為にして天下を治めることが可能だと述べられ、文治と無為との関係が説かれている。

「崇文」のほか、『貞観政要』には「君臣父子、政教之道、共在書内」(「悔過」)、「貞観以来、手不释卷、知風化之本、見政理之源」(「慎終」)と見え、太宗はその政治理念を〈文〉に求めていることが看取される。また、太宗への直諫で名高い魏徵が著した『隋書』の「文学伝序」に「故堯曰『則天』、表『文明之稱』、周云『盛德』、着『煥乎之美』。然則文之為用、其大矣哉。上所敷德教於下、下所達情志於上。大則經緯天地、作訓垂範、次則風謡歌頌、匡主和民」とあるように、〈文〉によって社会の調和を維持する理念は、唐初の為政者たちのなかに共通していたと見える。むしろ、太宗や魏徵らの語った文治理念の〈文〉は、「百家」「六芸」が含まれた学問・教養全体を指している。なかでも、狭義の〈文〉『文学』は、その一部として重んじられる所以である^{三九}。

「崇文」の一節を含め、太宗朝の文治政治についてはしばしば先行研究^{四〇}に指摘されているが、ここで強調したいのは、太宗朝の文治政治を考える際、太宗朝君臣の〈無為の治〉への憧憬を看過してはならないということである。〈無為の治〉に対する太宗朝君臣の渴仰は第二節で既に論じたが、如何なる政治を行っても最終的には〈無為〉を目指すのである。太宗朝君臣が真に理想とするのは、詩文など文芸創作の隆盛を含めて、「煥乎其有文章」という、文化的光輝が煥発する

ような〈無為の治〉であり、文治政治を行う所以でもある。

文武天皇の「述懐」詩に戻りたい。この述懐詩に、冒頭で自分はまだ〈無為の治〉には到達できないと、末尾では日々の勉学の隙間に詩でも作ろうと、自らの抱負と愛尚を詠みこんでおり、その中に無為と文治に対する憧れが含まれている。このような憧れは中国の無為と文治の理念に感化された結果と思われる。管見の限り、明確な摂取ルートは確認できないとはいえ、皇子の時代から漢籍に親しんだ文武天皇は、いずれかの漢籍からそれを摂取したと考えて差支えあるまい。また前述のように、文武天皇は唐王朝の気風に敏感なはずで、唐王朝、特に太宗朝における無為と文治への渴仰からも影響を受けたと推測できる。さらに、後節に述べるが、文武天皇のみならず、文武朝の官僚たちも太宗朝に対して憧を抱いていたと見られる。かかる時代風潮のもとで、文武天皇が太宗朝の君臣の憧れを看過するはずがない。文武天皇が太宗に憧憬の念を持ち、太宗のように、文治を以て〈無為の治〉を実現する志を持っていることは至極当然で、この述懐詩はまさに文武天皇の無為と文治の理念の表出だと言える。

なお、念には念を入れて、ここで「垂裳」と「三絶務」、「臨短章」の三者の関係について改めて振り返っておきたいと思う。まず「垂裳」とは文武天皇の政治上の理想である。また「三絶務」は無為の政治思想を核として、経学・歴史学・文学などの、治国に資するすべての学問を修得することを指している。これは「宏風導俗、莫尚於文、敷教訓人、莫善於学」、「博覧百家、精研六藝」という太宗の言葉にも合致し、広義の〈文〉を代表している。それに対して、「短章」は作詩作文を指し、狭義の〈文〉＝文学を代表しているのである。この述懐詩では、文武天皇が冒頭で「垂裳」を打ち出してから、それを課題として念頭に置きつつ、最後の二句で「三絶務」を経由して、「臨短章」に締めくくったのである。「垂裳」の理想実現のため、文武天皇は「三絶務」に努めて、またそれを志向する過程の中に「臨短章」を行う。ここでは「臨短章」は、「三絶務」と同等の意義が付与され、同じく「垂裳」を実現するための所為と見なされている。つまり、詩

文創作は勉学の一部であり、〈無為の治〉に達成するための一環でもある。この詩の冒頭から末尾まで一貫しているのは、文治によって〈無為の治〉を実現するという理念である。理想的な統治形態である〈無為〉を目指すには、文治とともに、文治の一環として、詩文の創作を重んじる、その方向性は、太宗の「崇文」のそれと、大枠において合致していると言えよう^四。

四、文武朝における無為と文治の受容

無為と文治に対する憧は、文武天皇のみならず、文武朝の知識人たちも同様に抱いていた形跡が見られる。

まず、文武天皇と同時代の知識人たちの詩作から、〈無為の治〉に対する憧の念が読み取れる。例えば、紀古麻呂の「望雪」（『懷風藻』22）がその一例である。この詩においては、まず「無為、聖德重三寸陰、有道神功輕三球琳」。垂拱端坐惜歳暮、披軒褰簾望遥岑」と、冒頭から直接天皇の有徳と無為を讃頌している。また、「夢裏釣天尚易湧、松下清風信難斟」という末尾の二句は、従来解釈の難点とされているが、近來土佐朋子氏は、その二句は、「夢裏釣天」という非現実の美の世界に耽溺することを退け、垂拱無為の理想の統治を実現維持すべく、「松下清風」の如き賢者を希求する天皇の姿を描いていると解釈している^四。冒頭の四句から末尾の二句まで貫いているのは〈君無為・臣有為〉という理念である。この理念のもとで、君王の無為が臣下の有為によって実現されるもので、その前提として、君王はまず有為の賢臣を探して求めることが要請されているのである。古麻呂は律令貴族の家から生まれた文人として、父兄の大人と麻呂のように律令国家の運営に携わっている重職を努めていなかったが、律令建設に関連する知識や政治思想はやはり学んでいたと考えられる。彼はこの「望雪」詩に、垂拱無為を実現するために賢臣を求めるという理想的な天子像を描いているのである。

そのほか、文武天皇と同じく天武天皇の孫である山前王の「侍宴」(同書41)も同様である。山前王の父親の忍壁親王は、大宝律令の撰修を主宰し、その後初代の知太政官事に就任して太政官の統括者となった人物である。そのような人物の子であれば、当然漢字の教養を身につけていたはずで、律令制を支える中国の政治思想も十分理解していたであろう。彼の書いた「侍宴」詩は、「至徳治乾坤」^三、清化朗「嘉辰」^四、四海既無為、九域正清淳。元首寿「千歳」、股肱頌「三春」^五。優優沐恩者誰不「仰芳塵」^六であり、首聯では天皇の徳治を賛美し、頌聯では天皇の治世は無為の盛世そのものと天皇賛美を詠み続けている。また、頸聯での「元首」と「股肱」の組み合わせは、諸注の解釈通り、『尚書』を出典としているが、そのような君主と臣下がそれぞれ各自の宜しきを得て和樂するという、君臣和樂的な内容も〈君無為・臣有為〉の構図に準じている表現だと考えられる。この詩においては、四聯のうちに三聯が無為の思想に則って作られた内容であり、山前王が〈無為の治〉に抱く憧憬の念がどれほど強いかと知れる。

さらに、藤原不比等の「洛濟周行士、穆穆我朝人」(29「元日詔」)、「隱逸去」^一幽藪、沒賢陪「紫宸」^二(30「春日侍宴詔」)などのような立派な廷臣が数多く宴席に列し、隠者が出仕し、賢臣が明君の手元に集まっているような内容も、〈君無為・臣有為〉理念の延長線上にあると見られる。持統朝から活躍してきた藤原不比等は、大宝律令の制定と施行を推進した中心人物であった。新興の律令貴族の代表とも言える不比等の詩にも、君臣和樂のような〈無為の治〉への憧憬が読み取れる。

右の詩作には、「無為」「垂拱」などの、直接〈無為〉をいう言葉だけではなく、無為の理念を反映する表現も存在している。それらの表現を用いた詩人たちは、単に漢詩の創作に長じたのみならず、律令の知識を含めた大陸の思想文化に通じた人物でもあった。彼らは律令制に関連する教育を受けていたので、律令政治を支える理念としての礼治思想・徳治思想を十分理解していたと考えられ、その上に、礼治思想や徳治思想などより上位にある〈無為〉思想にも当然接触したはず

である。上代の知識人は、〈無為の治〉に対する中国知識人の伝統的憧憬、ないし初唐における〈無為の治〉への渴仰の影響を受けていたことが想定され、彼らの表現は単なる語彙上の模倣的受容とは考えにくいのである。初唐と同様に、上代日本においては、これらの表現が生み出された根底に、〈無為の治〉への憧憬もあったと考えられよう。文武周辺の官人たちは今上を、〈無為の治〉を実現し得た聖天子のように造形し、彼らが文武天皇とともに望んでいたのは、天皇が無為垂拱の聖天子になることである。

それと同時に、文化の繁栄は無為の聖代の証として、文武朝君臣もそれに対して憧れを抱き、特に新興する律令国家に相応しい新文化の建設に関心を持っていたと見られる。当時、壬申の乱以来の王権を巡る朝廷内の暗闘が文武の即位によって一時的に静まり、律令国家の建設に邁進することができるようになり^{四〇}、文武天皇を含めて、律令制の建設に参与する為政者たちは、新興の小帝国をアピールするために、華やかな文化が必要だと感じていた^{四四}。文武朝君臣にとっては、絢爛たる文化が開花し、無為の聖代を実現し得た太宗朝はまさに羨望の的であろう。

文武天皇が即位してから三年後は、新しい律令が完成し、日本最初の年号である「大宝」を使い始め、日本史上における画期的な一年となった。この年(七〇一)の元日に行われた元日朝賀の儀について、後の『続日本紀』は次のように記述している。

大宝元年春正月乙亥朔、天皇御「大極殿」受「朝」。其儀、於「正門」樹「烏形幢」、左日像・青竜・朱雀幡、右月像・玄武・白虎幡。蕃夷使者、陳「列左右」。文物之儀、於「是備矣」。

この記事によって、文武天皇は元日に大極殿に出御し、ずらりと整列した官僚と外交使節から朝賀を受け、宛も聖天子のように無為垂拱にして天下を君臨するような場面が髣髴される。当日、大極殿の正面の広場に烏形幢などの七本の旗竿が立てられ、朝儀は唐風にうるわし

く整っていた。この場面は『論語』「泰伯」での「煥乎として其れ文章有り」という記述を想起させる。文武朝君臣が真に憧れていたのは、まさしくこのような礼楽制度が華やかに整い、文化が大いに繁栄する無為の聖代だったのである。

また、「文物の儀」は、当日の旗・儀仗などの儀式に用いる道具についていうのみならず、律令国家の完成に必要な礼楽・制度などの文化的な産物も指している。同年の二月十四日に、釈奠も「文物の儀」として初めて行われ、この年から大宝令の学令によって毎年春秋に孔子を祀ることになっていた。それらはむろん律令制度を整備するための一環であるが、文武朝の文治政策の一部でもあり、華やかな文化への憧憬の制度上の表出だと言えよう。

繁盛な文化への憧憬は、制度や朝儀の整備を目指した施策のみならず、君臣唱和の文雅を盛んにするという志向にも見られる。もとより、天智朝においては君臣唱和が盛んになり、文治政治が行われていたことは従来指摘されている^{四五}が、文武朝はそれに引き継いだと考えられる。それは、『懷風藻』序文に関する川崎庸之氏の指摘^{四六}によって傍証され、「懷風藻序」から文武天皇と藤原不比等とが天智朝の君臣和楽を再現し、君臣唱和の文雅を盛んにしていたと見られるという。また、井実充史氏^{四七}の研究によれば、文武朝の侍宴応詔詩は天智朝大量制作時代の再来となっていた。それらの侍宴応詔詩を通して、文武朝の君臣和楽の詩宴は、宛も太宗朝の複製であるかの如き様相を呈しており、当時文武朝の君臣がともに太宗朝に対してある種の憧憬を抱いていたことが知れる。さらに、侍宴応詔詩の作者たちは、理想的な君主像としての太宗像を文武天皇に投影するという現象も見られるという。太宗朝に憧憬を抱いていた文武朝の君臣は、文化の繁栄にも憧れて、君臣唱和の文雅を盛んにし、無為の治世を演出しようとしていたのである。

朝儀をうるわしく整えることも、君臣唱和を盛んにすることも、その根底には文化が繁栄する（無為の治）への憧憬が横たわっており、文武天皇を含めて、文武朝の知識人たちはともに文化の繁栄と無為の

治世にある種の憧憬を持っていたと見られる。

おわりに

以上述べてきたように、律令国家の建設に邁進していた文武朝においては、君臣はともに唐風文化に傾倒し、無為の聖代と繁栄の文化に憧憬を抱いていたと見られる。そのような背景のもとで、文武天皇はこの述懐詩で無為と文治への憧憬を表し、文治によって文運が隆昌する無為の聖代を君臨することを目指したいという懐^{こころざし}を述べているのだと考えられる。

文武天皇の述懐詩に表れている無為と文治への憧憬は、半世紀近く後に成立した『懷風藻』の序文の中でより明瞭に謳われている。周知のように、『懷風藻』編者は序文で天智天皇の文治政治を大いに賛美し、天智天皇の御代を理想的な聖代として思い描いている。就中、「於^レ是三階平煥、四海殷昌、旒紘無為、巖廊多暇。旋招^二文学之士^一、時開^三置醴之遊^二」と、天智天皇が「旒紘無為、巖廊多暇」のような天下太平な無為の治世を実現し、詩宴を開き、君臣の唱和を行うのである、と述べている。この部分の中で、「置醴の遊び」は「旒紘無為、巖廊多暇」という前提のもとで行われたことであり、文運の隆盛は（無為の治）の証として捉えられているのである。編者はまさしく『論語』「泰伯」で表れたような論理に則って天智朝を賛美する。つまり、素晴らしい政治と素晴らしい文学が相呼応する——素晴らしい政治を行えば、素晴らしい文学も造られるという論理である^{四八}。

実際、天智朝に関するこの部分の記述は、記紀の記述と食い違う箇所があり、そこに潤色される部分が多いと考えられる^{四九}。しかし、この部分の記述が必ずしも近江朝の真実をすべて反映していないくても、『懷風藻』の編者の目線で思い描いた天智朝のイメージによって、編者が理想とする治世の様子は読み取れる。それは、君臣唱和が盛んとなり、文運が隆昌するような無為の治世である。そこから、無為と文治に対する編者の憧憬がはつきり見て取れる。

後の平安時代の嵯峨朝もそのような憧憬を受け継ぎ、またそのもとで漢文学の隆盛を極めていたと見られる^{五〇}。上代から平安時代にかけて知識人たちの意識の根底には、そのような憧れが脈々と流れていたと言えよう。それを最初に表したのは、この文武天皇の「述懐」詩であつたのである。その中に国家経営と詩文創作との関連性が示唆され、それは平安初頭における「文章経国」思潮の濫觴とも言えよう。

なお、現在までの研究では、奈良・平安朝の文治主義は天智朝から芽生えたとされているが、その証拠の一つとして、『懷風藻』序文の「既而以為、調^レ風化^レ俗、莫^レ尚^ニ於文^一、潤^レ德光^レ身、孰先^ニ於学^一」という一文が常に引用されている。ところが、『懷風藻』の成立は百年後のことであり、実際天智天皇本人の文言とは思えない^{五〇}。それどころか、八省百官の設置や礼法の策定などの、天智天皇が中大兄皇子時代に行つた文化事業の改革の内容を記録している「大化改新詔」さえも、実際七世紀のテキストとして対象化できるかどうかについて、未だ疑問が残っている。端的に言えば、天智天皇の意思を直接表明するテキストは今日に伝わっていないのである。その意味で、天皇の意思を表す御製として、この述懐詩の持つ意義は大きい。無為と文治の理念を表す、現存テキストの中に見える最古の一作だからである。

注 釈

一 本稿で引用する『懷風藻』の本文と詩番は、日本古典文学大系にしたがう。読み下しと訓点は私意による。

二 この詩に見られる徳治主義的な天皇像については、土佐秀里氏の「文武天皇の漢詩——その歴史的背景と文学史的意義をめぐって——」(二松学舎大学『日本漢文学研究』三、二〇〇八年三月)、辰巳正明氏の注釈(『懷風藻全注釈』、笠間書院、二〇一二年九月)などに論じられている。また、森脇祐治氏に専論(「元首の述懐詩」日中比較文学研究会『懷風藻研究』五、一九九九年十一月)があり、この詩に『尚書』の政治思想が強く投影されていると指摘しているが、詩の全体としては自分の非才を嘆く詠作として扱っている。

三 先行注釈は次の注釈書をさす。『懷風藻新釈』(丙午出版社、一九二七年)、澤田総清『懷風藻註釈』(大岡山書店、一九三三年)、世良亮一『懷風藻詳解』(教育出版社、一九三八年)、杉本行夫『懷風藻』(弘文堂書房、一九四三年)、林古溪『懷風藻新註』(明治書院、一九五八年)、小島憲之『日本古典文学大系 懷風藻』(岩波書店、一九六四年)、江口孝夫『懷風藻 全注釈』(講談社学術文庫、二〇〇〇年)、辰巳正明『懷風藻 全注釈』(笠間書院、二〇一二年)。以下、各注釈を「注釈者+注」で略称する。なお、杉本注では、「年齢は冕を戴くに十分であるけれども、無為にして治めようとは思はぬ」と、該当句を通訳する時、「無為」という言葉を用いた。

四 「垂衣の治」「垂拱の治」と「無為の治」との関連について、王中江氏が一説を示している。氏の説によると、「無為の治」は、老子が上古の帝王の治政を描く、「垂衣」「垂拱」などの具象的な表現から抽象して引き出した概念である。王中江、「老子治道歴史探源——以「垂拱之治」と「無為而治」の関連を中心——」、中国社会科学院哲学研究所『中国哲学史』二〇〇二年第三期。

五 有馬卓也、「『無為の治』と理論構造(その一)」、九州中国学会『九州中国学会報』二七、一九八九年。同題(その二)、同誌二九、一九九一年。同題(その三)、徳島大学『言語文化研究』二、一九九五年、二月。

六 葛荣晋氏の「論『無為』思想的学派性」(山東曲阜師範大学『齊魯學刊』一六〇、二〇〇一年一月)と、張分田氏の「秦漢之際法・道・儒三種『無為』的互動与共性」(中国社会科学院政治学研究所『政治学研究』、二〇〇六年六月)を参照されたい。

七 〈無為〉に対する道儒二家の論述の異同について、注(六)の論のほか、黄有東氏の論(「同帰而殊途」・孔子与老子「無為而治」治道思想之比較」、湖南省社会科学界聯合会『船山學刊』六十三(一)、二〇〇七年一月)も代表的なものである。

- 八 注五。
- 九 注五と注六。
- 一〇 注五と注六の論説を参照されたい。また、森三樹三郎氏の論説(『無』の思想、講談社、一九六九年十月)の中にも触れる。
- 一一 例えば『淮南子』「修務訓」に、「因高為田、因下為池」(高いところに畑を作り、低いところに池を掘ること)を自然に従った行動(無為)とし、「以火燠井、以淮灌山」(井戸の水を火で燃やそうとし、川の水を山の上にあげようとする)を自然に反する行動(有為)としている。黄老学派の理論について、注五・注六・注一〇の諸論を参照されたい。
- 一二 注五と注六。
- 一三 注六張分田氏の論を参照されたい。
- 一四 宮崎市定、「陸賈」「新語」の研究、『京都大学文学部研究紀要』九、一九六五年三月。
- 一五 有馬氏の研究(『新語』の統治理念、九州大学中国哲学研究会『中国哲学論集』十八、一九九二年十月)を参照されたい。
- 一六 注六張分田氏の論文。
- 一七 この点については、辰巳正明氏の「万葉集と漢文学」(『万葉集と中国文学』、一九八七年二月)や中西進氏の「人麿をめぐる人々」(『万葉論集 第四巻 万葉史の研究(上)』、一九九六年三月)に論じられている。
- 一八 注一七辰巳氏の論文。
- 一九 注六張分田氏の論文を参照されたい。
- 二〇 注二森脇氏と土佐氏の論文。
- 二一 井実充史、「文武朝の侍宴応詔詩——唐太宗朝御製・応詔詩との関わり——」、早稲田大学『国文学研究』一一五、一九九五年三月。
- 二二 李世東・陳応発・楊国榮、「垂拱而治与唐初貞觀盛世」、『老子文化与现代文明』、中国社会科学出版社、二〇〇八年十月。
- 二三 例えば、「文武争馳、君臣無_レ事、可_レ以養_二松喬之寿_一、鳴_レ琴垂拱、不_レ言而化。何必勞_レ神苦思、代_二下司_レ職、役_二聰明之耳目_一、虧_二無為之大道_一哉」(『君道』)、「惟奉_二三尺之律_一、以繩_二四海之人_一、欲_レ求_二垂拱無為_一、不_レ可_レ得也。故聖哲君臨、移_レ風易_レ俗、不_レ資_二嚴刑峻法_一、在_二仁義_一而已」(『公平』)などが挙げられる。
- 二四 小島憲之、「近江朝前後の文学——詩と歌——」、「万葉以前——上代びとの表現——」、岩波書店、一九八六年九月。
- 二五 原田種成氏の研究(『新釈漢文大系 貞觀政要』「解題」、明治書院、一九七八年五月)によると、『貞觀政要』の初進本は中宗二度目の即位(七〇五年)以降と推測されている。
- 二六 『太宗実録』などの実録の類は遅くとも第七回の遣唐使によってもたらされていたと推測される。この辺の詳細は、原口耕一郎氏の『日本書紀』の文章表現における典拠の一例——『唐実録』の利用について——(大山誠一編『日本書紀の謎と聖德太子』、平凡社、二〇一一年六月)と高松寿夫氏の「元明朝文筆の初唐文献受容」(針原孝之編『古代文学の創造と継承』、新典社、二〇一一年一月)を参照されたい。
- 二七 布目潮瀨・栗原益男、「唐王朝の創業と貞觀の治」、「隋唐帝国」、講談社、一九七四年九月。
- 二八 『続日本紀』慶雲元年(七〇四)七月甲申朔条に、遣唐使の栗田真人が武后の即位によって改号したことを報告したことは記録されている。
- 二九 注二一。
- 三〇 注五。
- 三一 注五有馬氏の研究のほか、儒家では徳治をそのまま無為とするような考えについては、楠山春樹氏の「儒家における無為の思想」(早稲田大学哲学会『Philosophia(フィロソフィア)』七九、一九九一年)に詳しく論じられている。
- 三二 注六張分田氏の論文。
- 三三 例えば清潭注、澤田注、杉本注と林注では謙遜の意として扱っている。
- 三四 注二土佐秀里氏の論文。
- 三五 注六張分田氏の論文。
- 三六 青木正児、「儒道二大思潮と文学思想」、「支那文学思想史」(青木正児全集第一巻、春秋社、一九六九年十二月)。
- 三七 『淮南子』「修務訓」に見られる。注一〇の森三樹三郎氏の著書を参照されたい。
- 三八 高山節也氏の研究(『初期儒家思想における「無為」について——「論語」を中心として——』、佐賀大学『佐賀大國文』九、一九八一年)を参照されたい。また、注一〇の森三樹三郎氏の著書にも言及されている。
- 三九 広義の〈文〉と狭義の〈文〉との関係については、藤原克己氏の論説(『菅原道真と平安朝漢文学』「序前近代の日本と中国」、東京大学出版会、二〇〇一年五月)を参照されたい。
- 四〇 例えば、波戸岡旭氏の「懷風藻と中国詩学——『懷風藻』序文の意味するところ——」(辰巳正明編『懷風藻 漢字文化圏の中の日本古代漢詩』、笠間書院、二〇〇〇年十一月)や黄少光氏の「『懷風藻』序と唐人撰詩集」(『上代文学』八六、二〇〇一年四月)などがあげられる。

四一 なお、土佐秀里氏「文武天皇「御製歌」存疑——文武朝の精神史一斑——」、『国学院雑誌』一一七・四（二〇一六年四月）に文武天皇の「短章」の方向性についての論がある。

四二 土佐朋子、「紀古麻呂「望雪詩」の論——理想の天子論——」、『国語国文』（八六・九、二〇一七年九月）。

四三 上田雄、「第七回遣唐使」『遣唐使全航海』、草思社、二〇〇六年十二月。虎尾達哉、「奈良時代の政治過程」、大津透ほか編『岩波講座 日本歴史3 古代3』、岩波書店、二〇一四年九月。

四四 注二一の井実氏の論文。

四五 この問題に関する論述は甚だ多いが、辰巳正明氏と波戸岡旭氏の研究はその代表的なものである。波戸岡旭、「序文考——『文選』序文との比較」、『上代漢詩文と中国文学』、笠間書院、一九八九年十一月。辰巳正明、「近江朝文学史の課題」、『万葉集と中国文学 第二』、笠間書院、一九九三年五月。

四六 川崎庸之、「懷風藻について」、『文学』一九・一一、一九五一年十一月。

四七 注二一の井実氏の論文。

四八 むろん、『論語』での「文章」は、礼楽・学問が含まれた広義の〈文〉をいうのに対して、懷風藻序では論述の主眼を狭義の〈文〉に置いているのである。それは、懷風藻序のみならず、『文心雕龍』『原道篇』や『文選』の序文などの文学理論を語る文章においても同様である。だが、それらが狭義の〈文〉を重要視するのは、あくまでも広義の〈文〉の一部分として扱うのである。小林渚氏の『「懷風藻」序文の再検討』（大東文化大学『人文科学』三、一九九八年三月）と太田善之氏の「懷風藻の「文学」観」（日中比較文学研究会『懷風藻研究』四、一九九九年四月）を参照されたい。

四九 手崎政男、「日本文学論史の起点について——古事記序文と懷風藻序文とに関する試論——」、『富山大学文学部文学紀要』十、一九六一年一月。波戸岡旭、「序文考——『文選』序文との比較」、『上代漢詩文と中国文学』、笠間書院、一九八九年十一月。

五〇 弘仁三年（八二二）五月の嵯峨天皇の詔書に「経国治家、莫善於文、立身揚名、莫尚於学」（『日本後紀』）と、太宗の文言を下敷きにして書いてある。また、嵯峨天皇が垂拱無為の風流君主でありたい点から、嵯峨天皇が無為と文治に憧れを抱いていると考えられる。それについて、注三九の藤原氏の著書「嵯峨朝の政治文化と勅撰三集」を参照されたい。

五一 注二六の諸論および高松寿夫氏の『「懷風藻」序文にみる唐太宗期文筆の受容』（『万葉』二一八、二〇一四年十二月）を参照されたい。